

المسلم والسلطة (*)

فريتز شتبات

كي يتسنى لنا بحث العوامل التي تحدد علاقة المسلم بالسلطة المتمثلة بالدولة^(١)، لا بد لنا من الانطلاق من الواقعة التي اقتضت أن يكون لتأسيس الدين ومنذ البداية ارتباط عميق بالدولة. إنّ لبداية التأريخ بالتقويم الهجري دلالة عميقة. معلوم أن هذا التقويم قد ابتدأ بهجرة جماعة صغيرة من المسلمين من مكة إلى المدينة حيث برز النبي محمد على رأس الجماعة الدنيوية التي تشكل منها المسلمون آنذاك. ففي السنوات التي قضاها الرسول في مكة مهد الدين الجديد كانت رسالته على ارتباط وثيق بالأفكار التي تقول بالعلاقة الكلية بين الإنسان وبين الله الخالق والعاقل: أما الدنيا بحد ذاتها فقد ظهرت من خلال

(*) Steppat, Fritz: Der Mushin ind die Obrigkiet, in Zeitschirft fur Politik N.F. XII 1955 319 - 332 وقد ترجمه جورج كتورة

(١) تستند المقالة إلى المحاضرة التمهيدية التي ألقاها المؤلف في ٢٢ تموز ١٩٦٤ في كلية الفلسفة التابعة لجامعة برلين الحرة. وهي تستند إلى دراسات كل من غولدزيهر (دراسات محمدية، ١٨٨٩ - ١٨٩٠ - هاله) و (محاضرات عن الإسلام، هيدلبرغ ١٩٢٥) ودراسات هاملتون جب لاسيما (دراسات عن الحضارة الإسلامية، بوسطن ١٩٦٢)، الدولة والإسلام في العهد العباسي المبكر، باريس ١٩٦١ ضمن مجموعة نشرها كلود كاهن. وفيما بعد استخدم المؤلف دراسات لاحقة لاسيما توماس أرنولد، الخلافة أوكسفورد ١٩٢٤، لويس غارديه، الدولة الإسلامية باريس ١٩٦١، وآروين روزنتال: الفكر السياسي في الإسلام الوسيط، كامبردج ١٩٥٨. إلا أن المؤلف لم يشر في هذه الدراسة إلى هذه المؤلفات الأخيرة.

هذه الرسالة أمراً لا شأن له . وبعد الهجرة بدأ الاهتمام بالعالم وسعى الرسول إلى خلق شكل جديد له . على أنه لا يمكن اعتبار هذا الانغماس في العالم التزاماً أليماً اقتضته الضرورة، حتى يتسنى للجماعة أن تؤمن لنفسها وجوداً يمكن تحمله . لقد ظلت القدرة الإلهية كما ظلت العدالة الإلهية بالنسبة للإسلام بمثابة نقاط تلتمس في نهاية المطاف، إلا أن الإسلام انعطف أيضاً باتجاه الدنيا معترفاً بها وجاعلاً أحد واجباته إعادة تنظيمها بوحىٍ من هذه النقاط، وهكذا أصبحت الدولة الإسلامية إحدى أولى المؤسسات الاجتماعية؛ إنها التجسيد الأول للدين الإسلامي .

لقد خلقت الوقائع ظرفاً يختلف تمام الاختلاف عما كانت عليه المسيحية في بداية نشأتها ذلك أن المسيحية لم ترتبط بتأسيس دولة إلا بعد مضي ما يزيد على الثلاثة قرونٍ من ظهورها . لقد كان بإمكان المسيح أن يفصل بين الدولة والدين . لقد كان باستطاعته أن يعطي ما لقيصر لقيصر وأن يعطي لله ما كان لله . أما المسلم فلم يكن باستطاعته أن يتقبل هذا الفصل . صحيح أننا نجد في الإسلام تلك النزعة الراضية للعالم، النزعة الساعية للتخلص من هذه الدنيا الفانية . بل إننا نجد أن هذه النزعة قد اجتذبت وفي بعض العصور فئات عريضة من جماعات المسلمين . ونحن نعلم أن لا هيئة معينة في الإسلام لتحكم على ما كان مماشياً للسنة أو ما كان خروجاً عليها أو بدعة وهرطقة؛ ومع ذلك فقد عرف الإسلام حقلاً وسطاً، وهو ما أمكننا أن نطلق عليه صفة السنة، إذ إنه استطاع ومع مر الأيام أن يستقطب غالبية المسلمين . ومعلوم أيضاً أن هذا الاتجاه السني في الإسلام قد أكد على الزهد في الدنيا والابتعاد عنها، وقد دافع عن رأيه مستخدماً حججاً فقهية قوية ومُسكّنة .

لا بد من الإشارة بحسم إلى ما يلي: لقد أوجد الإسلام شريعة أو قانوناً لا بد أن يصار إلى تحقيقه في هذا العالم . وإلى ذلك لا بد من تنظيم العالم تبعاً لمبادئ الإسلام . ومن لا يقدر ذلك أو من لا يراه فقد ابتعد عن أرض الدين الإسلامي بالشكل الذي أرساه الرسول . هذا وقد عبر الغزالي أحد أكبر فقهاء الإسلام في كتاباته عن هذا الخط الوسط واصفاً الإيمان بضرورة السلطة

بعبارات تضيء طريق المسلم اذ ربط بين سلطة الدولة والدنيا والدين والحياة السعيدة في الآخرة. فالسلطة ضرورية لانتظام الدنيا وانتظام الدنيا ضروري لانتظام الدين وانتظام الدين ضروري لتحقيق السعادة في الآخرة^(٢).

لقد وقع الإسلام، وانطلاقاً من واجبه في تحقيق وقيادة دولة تتطابق ومبادئ الدين في مأزق من نوع خاص. تنتمي الدولة التي يراد قيامها إلى مملكة المثل، التي لا يرى منها الإنسان في هذا العالم إلا الظلال. ثم انه لن يكون قادراً على تحقيق تلك المثل. لقد استقى المؤمنون المسلمون من ديانتهم مهمة سياسية تتجاوز قدراتهم.

لقد كان تحقيق هذه المهمة ومنذ البداية عملاً صعباً وسهلاً في آن واحد، وسبب هذه الازدواجية عدم وضوح صياغة المهمة السياسية الأولى. فالوحي الإلهي المتمثل بالقرآن الكريم لا يتضمن أي مشروع دستوري. كما أنه لم يكن لدى علماء الدين الأوائل وعلماء الفقه الأوائل أي ادراك لكيفية صياغة بنية الدولة بشكل منظم. يحاول القانون الإسلامي، أي الشريعة تنظيم العلاقات التي تربط بين أفراد البشر بعضهم ببعض، والعلاقات بين هؤلاء وبين الله؛ وبالتالي فإن مجال القانون العام قد ظل أول الأمر مجالاً لم يصر إلى التطرق إليه بدقة. فالاستحقاقات التي يفترضها الدين في الدولة كانت ذات طابع عام. ثم ان الأفكار التي تناولت كيفية تنظيم الدولة قد تطورت ضمن وتيرة مطردة توزعت في إطار الطابع العام المشار إليه ومن ضمن ما تتطلبه الديانة من جانب وفي إطار التطور التاريخي من جانب آخر. هذا ما ينطبق على الدولة التي أسسها النبي محمد وقادها بنفسه، والتي رأت فيها الأجيال المتأخرة وبنظرة استرجاعية تحقيقاً لمثال الدولة الإسلامية. أما في الواقع فإننا نتلمس في دولة النبي خيوطاً تتماشى والمحيط التاريخي الذي ظهرت وسطه: إنها خيوط مستقاة من مجتمع القبائل البدوية العربية، من المدن الزراعية والتجارية ومن التكيف مع المتطلبات العملية التي اقتضتها سياسة عصره.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، أنقرة ١٩٦٢ ص ٣٢٥.

لنتطرق الآن إلى المبادئ الدستورية الأساسية التي يمكن استخلاصها من الافتراضات الدينية: إن الشرع هو الله نفسه؟ والشرعية قد أعطيت لنا مرة واحدة ونهائية، وبالتالي فلا يمكن أن تتغير من قبل الناس، جل ما يمكن للإنسان فعله هو أن يعتمد إلى تفسيرها وتأويلها. أما القدرات الواجب توفرها ليتسنى لصاحبها القيام بواجب التأويل فهي قدرات لا تنحصر بمستوى متميز، بل هي قدرات تتوفر في كل مؤمن حصل المعارف وتمتع بالقدرات العقلية اللازمة لذلك؟ وهكذا باستطاعة أي كان أن يمارس عمل القاضي. أما السلطات الإجرائية فهي تلك الخاصة بالإله الكلي القدرة وهو الذي بعث بها عبر وسيط إلى النبي. وبعد وفاة الرسول آلت هذه إلى الإمام أو الخليفة. والخليفة هو خليفة رسول الله. انطلاقاً من عقيدة التوحيد ومن التطلعات العالمية للدين الإسلامي يمكننا القول أنه لا يمكن تصور قيام دولة إلا وتكون واحدة كما لا يمكننا تصور وجود خلفاء بل خليفة واحداً وفي وقت محدد. أما وجود سلطات شرعية أخرى فلا يمكن تصور وجودها إلا حين تستمد شرعيتها من الخليفة الذي استمدها بدوره من الله. لقد أطلق لويس ماسينيون على الدولة الإسلامية هذه صفة الشيوقراطية العلمانية المساواتية^(٣). والوصف بالشيوقراطية ناجم عن ارتباط القوة والسلطات جميعها بالله تعالى. أما الوصف بالشيوقراطية العلمانية فناجم عن عدم اعتراف الإسلام بسكل كهنوتي، إذ هو لا يعترف بامتيازات تخص أناساً قدسهم الله. وهي أخيراً ثيوقراطية علمانية مساواتية ذلك أن الجميع متساوون أمام الإله القادر وأمام الشريعة، يستوي في ذلك الخليفة مع عامة الناس. تعتبر المساواة هذه أمام الله وأمام الأحكام الشرعية وما تبعها من نظام سياسي واجتماعي فكرة ثورية أتى بها الإسلام. وهي تستند دون شك إلى المثال السائد في الدستور القبلي العربي القديم حيث يستوي كل الرجال الأحرار ويشكل كامل، إذ يتمتعون بحقوق متساوية. إلا أن الإسلام قد ذهب إلى أبعد من ذلك، فلم يحدد المساواة ويحصرها داخل القبيلة

(٣) ماسينيون: La passion d'al - Hallaj. باريس ١٩٢٢ ص ٧١٩. كذلك غاردييه: مرجع

مذكور، ص ٢٣.

كما لم يحصرها أيضاً بكافة الرجال الأحرار بل عممها على كافة المؤمنين. وقد تبدو هذه الفكرة أكثر ثورية إذا ما قسناها بالبنية السائدة في الممالك الشرقية القديمة الكبرى مع ما كان سائداً فيها من تمييز بين سيد ومسود. وحين يجعل الإسلام من السيد والمسود فردين خاضعين لنفس النظام من الحقوق والواجبات فإنه يكون قد جعل من الناس، السادة والعبيد مواطنين بالمعنى الذي نفهمه في أيامنا هذه.

ومن الواضح أيضاً أن هذا المبدأ المساواتي الذي تميزت به الدولة الإسلامية إلى جانب الصفة الثيوقراطية قد حدا من قدرة السلطة ووضعاً حداً دقيقاً لها. صحيح أنه قد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى (٤، ٥٩ - ٦٢): ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم...﴾. ومن جانب آخر نجد في القرآن أيضاً قوله: (١٨، ٢٧ - ٢٨) ﴿... ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً﴾. بل إن الأمر الأشد وضوحاً هو ما جاء في الحديث النبوي وما أشار بخاصة إلى ضرورة طاعة أولي الأمر وإلى حدود هذه الطاعة أيضاً. فقد أوصى الحديث بالطاعة شاء الإنسان أم أبى ذلك أن طاعة السلطان من طاعة الله^(٤). وقد ورد في بعض هذه الأحاديث أن من لا يطع الله لا يستحق أن يطاع^(٥). يفهم من ذلك وبسهولة كلية أن طاعة السلطة واجبة فقط حين تكون الأوامر الصادرة عنها منسجمة وروح الشرع، بل ربما استطعنا الذهاب إلى حد القول أن طاعة الله ليست واجبة في أمر دون آخر بل يشترط أن تكون الطاعة عامة. أما معنى طاعة الله أو عصيانه فإن بإمكان كل مؤمن أن يحكم على ذلك بنفسه، فمن الفرائض الاجتماعية على كل مسلم ضرورة مراعاته للقوانين الشرعية والسهر على تطبيقها «والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» صحيح أن على السلطة أن ترعى هذا الأمر وتطبقه، ولكن وانطلاقاً

(٤) بخاري، صحيح، المطبعة العثمانية القاهرة ١٣١٢، ج ٤. ص: ١٤٢. أحكام ٤.

(٥) ابن ماجة، سنن طبعة م. ف. عبد الباقي القاهرة ١٩٥٢. ج ٢ ص: ٩٥٦. رقم ٢٨٦٥

(جهاد ٤٠).

من المبدأ عينه فإن على الجماعة أن تراقب السلطة بل أن تصلح من الأخطاء التي تقع فيها^(٦).

انطلاقاً من هذه القاعدة القائمة على مبادئ عقيدية استطاع علماء الدين سن قانون مثالي يجسد هذا الترابط الثيوقراطي بين السلطة وبين الجماعة، إنه قانون الدولة. صحيح أن الاتجاه السني لم يقيم إطلاقاً بوضع صياغة موحدة إلا أنه بإمكاننا اختصار هذه المبادئ كما يلي^(٧): إن الخليفة الذي يمثل السلطة إنما يمارس مهمته بناءً على عقد شرعي، وقد أوضح العلماء بدقة الشروط الواجب توافرها في المرشح لمنصب الخلافة ومنها: أن يتمتع بصفات أخلاقية وعقلية وجسدية عالية، كما لا بد أن يكون الخليفة من قریش حصراً. ومن تمتع بهذه الصفات يصار إلى اختياره بطريق الانتخاب. على أن الشروط الموضوعة على المنتخبين كانت بأغلبيتها بسيطة: التمتع بالقدرات والإلمام بالشروط الموضوعة على من له حق الترشح لمنصب الخلافة وأن يكون حكيماً ليحسن الاختيار. وبعد انتخابه خليفة يصبح العقد مكتملاً بعد حصول البيعة من قبل الجماعة. على الخليفة القيام بسلسلة من الواجبات: الحفاظ على الدين، تنفيذ الشرائع والأحكام الشرعية، السهر على النظام والأمن، القيام بتنظيم الدولة في الداخل، الدفاع عن أرض الدولة والعمل على توسيع رقعتها. على أنه لا يتوجب عليه القيام بمهامه منفرداً ولا بد له من أخذ المشورة. من جانب آخر يدين المؤمنون له بحق الطاعة وواجب المساندة. وإذا ما تهاونوا في ذلك فله أن يلزمهم. وفي نهاية الأمر يستنتج من مبدأ العقد بالذات، إن هذا العقد يصبح لاغياً حين لا يراعى من قبل أحد الفريقين. بعبارة أخرى، بالإمكان خلع الخليفة حين يكون عاجزاً عن القيام بمهمته أو حين يقوم بها بشكل سيء.

لا شك أن للانتخاب، أو لمبدأ العقد جذوره التاريخية في الممارسات التي

(٦) قابل مع غولدزير: ZDMG. ج ١١، ١٨٨٧ ص ٥٦. غاردي: مرجع مذكور، ص ١٨٤.

(٧) نستعين بصياغة الماوردي طالما أنها تعبر عن وجهات نظر سبق أن ظهرت في الوسط السني المبكر. قابل جب، دراسات: ص ١٥٣. غاردي، ص ٤٦ هامش ٢.

كانت سائدة في أوساط القبائل العربية حيث كان يصار كما نعلم إلى انتخاب أكثرهم كفاءة، اذ يناط إليه الدفاع عن مضارب قومه^(٨). أما ما أضيف هنا، في الإسلام، فهو التنظيم على قاعدة فقهية قضت بمساواة كافة المسلمين أمام الله وأمام القانون. أما خضوع الخليفة للقانون الشرعي مع احتساب حق الجماعة بإجراء الرقابة ناهيك عن انتخابه وقيامه بمهامه بموجب عقد مبني على أسس معينة مع إمكانية عزله ووجوب أخذه بمشورة مستشارين مستقلين - كل ذلك لا يعني أن الدولة الإسلامية قد قامت على أسس ومبادئ ديمقراطية بالمعنى الحديث للكلمة. فانتخاب الخليفة لا يعني أنه قد صار ممثلاً للشعب: فالمنتخبون هم أدوات بيده تعالى وبتحديددهم للخليفة فإنهم يتبعون مشيئته تعالى. وكذلك الخليفة فهو لا يقوم بواجبه في إدارة الدولة إلا بإرادة منه تعالى. رغم ذلك فإن هذه الأسس قد أدت إلى قيام دولة محدودة السلطة وخاضعة لتأثيرات المواطنين بشكل لا مجال للحد منه.

إلا أنه وبالرجوع إلى الحقائق التاريخية بإمكاننا القول إن مثال الدولة هذا لم يكن المثال الذي استطاع أن يفرض وجوده. فالضرورة التي جعلت الملك الإسلامي الأخذ بالتوسع بسرعة يسعى لإقرار النظام وطموح القادة في الوصول إلى السلطة، قد حالا دون تحقيق هذا المثال. ولكن وبما أنه مثال قد بني على أساس من الوحي الإلهي فإن المسلمين لم يكن بإمكانهم التسليم بإمكانية عدم تحقيقه. فإذا كانت دولة الخلافة هي التجسيد الاجتماعي الوحيد للدين، وإذا كان لا بد من تحقيق القانون الإلهي، فإن ثمة مسائل حاسمة قد بدأت تطرح نفسها على كل مسلم، فهل تتوافق الدولة ومقتضيات الديانة، وهل كانت السلطة سلطة شرعية، هذا ما يوضح لنا لماذا كانت النزاعات السياسية على اختلافها في المرحلة المبكرة من الإسلام نزاعات ذات طابع فقهي. وهذا ما يوضح أيضاً لماذا ارتبطت معظم الاتجاهات الفقهية بحركات سياسية. يستفاد

(٨) حول محدودية سلطة شيوخ القبائل والمقارنة مع سلطة الرسول في بداية زعامته السياسية، قابل وات: *Islam and the integration of society* لندن ١٩٦١ ص ١٦٠ وص ١٦٥ عن كيفية اختيار شيخ القبائل واختيار الخلفاء الأول.

من ذلك لاحقاً أن مثال الدولة هذا كان مثلاً يستدل عليه من الممارسة أو يفسر بها، وأن العلماء الذين وقع عليهم واجب التفسير والتأويل قد لجأوا ومنذ البداية أيضاً إلى الحفاظ على هذا المثال من خلال إبراز مدى تطابقه مع الواقع. بهذه الطريقة ظل المثال المتغير قادراً على التأثير في الحياة السياسية، إذ ظل حياً في وعي الناس الذين يمثّلونه. وبذلك لا يمكننا فهم تطور نظرية الدولة وممارسة السلطة في الإسلام إلا من خلال هذه التأثيرات المتبادلة.

بدأ الانقسام الأول والأكبر في الإسلام بعد الصراع الذي احتدم من أجل تولي الخلافة بعد مقتل عثمان ثالث الخلفاء. والخلاف هذا لم يكن سياسياً بالدرجة الأولى، هذا ما نستطيع التأكيد عليه بدليل ظهور حركتين سياسيتين لم تكونا فيما بعد من ضمن الحركات التي توصف بالسنية. من هاتين الحركتين انبثق كل من الشيعة والخوارج. وقد كان لكل منهما مبادئها المستقلة التي تتعلق بالأسس السياسية - الدينية اللازمة لقيام الدولة. فقد انحاز الشيعة إلى جانب شخصية القائد الكارزمية الذي يتحدر من نسل النبي مباشرة، والذي حباه الله تعالى بالعصمة. هذا وقد أورد ف. مونتغمري وات نظرية لا تخلو من الإثارة إذ أشار إلى إمكانية استناد الشيعة في مبدئهم هذا إلى تصورات سادت في أوساط العشائر العربية الجنوبية الذين أسبغوا على ملوكهم صفات قدسية^(٩). أما الخوارج فقد أعطوا الأهمية للجماعة لا للقائد، فالجماعة هي الحاملة أو المجسدة لهذه الروح الكارزمية. بل إن ثمة اتجاهات لدى بعض فرق الخوارج قد دعت إلى التقليل من أهمية الخليفة، ولقد ذهب بعضها إلى حد القول بالاستغناء عنه. كما اعتبرت كل فرق الخوارج أن لا مبرر على الإطلاق أن يمحصر حق اختيار الخليفة في قريش دون سواها؛ لا بد من اختيار الأفضل أياً كان انتهاؤه. وهذا ما يتوافق كلياً مع مبدأ المساواة الذي نادى به الإسلام. بل إن الخوارج قد ذهبوا في استنتاجاتهم إلى الحد الأقصى إذ تصوروا أن مثال الدولة الإسلامية قد أباح لهم لا حق خلع الخليفة وحسب، بل اعتبروا ذلك واجباً على الجماعة،

(٩) وات، مرجع سابق ١٠٤. وله أيضاً: الفلسفة الإسلامية والفقهاء ادنبرغ ١٩٦٢ ص ٨.

فلها أن تخلعه ولها أن تقتله أيضاً^(١٠). وبما أن هذه التصورات قد تخطت بجذريتها حقيقة حياة الدولة الإسلامية، فقد اعتبروا من أصحاب البدع وأصحاب التصورات الغربية.

قبل حصول الانقسام الذي أدى لظهور الشيعة والخوارج شهد الوسط الإسلامي المعتدل، والذي نصطلح على تسميته بالسني انقساماً سياسياً - دينياً على جانب من الأهمية. وقد ظهرت بذور هذا الانقسام حين عاد النبي محمد من المدينة إلى مكة مسقط رأسه لتدخل هذه المدينة من ثم في صلب دولته. لقد كان ذلك خطوة هامة على طريق تحقيق الدولة الإسلامية العالمية، حتى بالمعنى الذي قدم فيه أفكاراً دعت إلى قيام دولة تكون مقدمة لدولة عالمية. ولا بد لنا أن نفترض أن الارستقراطية المكية لم تعتنق الدين الإسلامي لأسباب انتهائية وحسب^(١١)، بل انها قد اندفعت لذلك بفعل الحماس الذي وفرته دينامية الدين الجديد. وحين شرعوا بتوسيع الإسلام في أصقاع المعمورة أصرروا على التأكيد على التبشير برسالة محمد. ولكن وبمضي الوقت سرعان ما وقعوا في صراع مع التصورات الفقهية السياسية القديمة التي تمسك بها رجال الصحابة القدامى الذين امتازوا بورعهم وتقواهم، وجلهم من المدينة الذين اعتبروا النظر إلى الآخرة وتحقيق المبادئ الشرعية أجدى من كل نشاط سياسي.

لقد استطاع كل من النبي والخليفين الأولين الحفاظ على هذه القوى المتصارعة، إذ استطاعوا توظيف الصفات المختلفة في خدمة الدولة الإسلامية الناشئة: فكان أن انصرف أعيان مكة وبخاصة من كان منهم من بني أمية إلى قيادة الجيش وتولي منصب الوالي في الأقاليم التي يصار إلى فتحها؛ أما الأتقياء وأهل الورع من أهل المدينة فقد انصرفوا إلى القيام بالأعمال الاستشارية لدى أركان الدولة حيث تمتنعوا بنفوذ لا بأس به. وحين استطاع عثمان، وهو أحد الأمويين اكتساب الخلافة وحين استطاعت عشيرته أن تحسم الأمور لصالحها بدأ

(١٠) قابل: ايلى أديب سالم: النظرية السياسية والمؤسسات عند الخوارج، بليتمور ١٩٥٦.

(١١) كذلك وات، مرجع سابق ص ٢٧ - ٨٨.

الانقسام الكبير: وهكذا تقاطعت الانقسامات القبلية والعشائرية مع الانقسامات التي برزت بظهور الشيعة والخوارج، ولم يكن لاسترجاع الأمويين لمنصب الخلافة بعد مقتل علي بن أبي طالب (الخليفة الرابع عام ٦٦١) من معنى إلا انتصار الاتجاه الدنيوي الذي مثلته السنة. فعلي بالذات كان سبق له أن غادر المدينة، العاصمة القديمة: أما الأمويون فقد نقلوا مركز حكمهم وفي العام التالي إلى دمشق، وبذلك تخلصوا من تأثير أصحاب التقوى وأهل الورع من الصحابة ومن أهل المدينة بالذات^(١٢). وبعد أن خسر أهل الورع هؤلاء ثقلهم السياسي مالوا إلى جانب الأحزاب وصفوف المعارضة وأصحاب البدع الجديدة. وقد ذهبت المعارضة إلى حد الدخول في الفتنة، ولم يقم الخوارج والشيعة باختيار خليفة يثقون به، بل إن هذه الفئة من أهل الورع والزهاد قد سعت بدورها للتشكيك بخلافة بني أمية.

اتهم الخلفاء الأمويون من قبل أخصامهم بأنهم قد حولوا خلافة الرسول إلى ملك دنيوي، إن لم نقل ملكاً وثنياً. والصحيح بالفعل أنهم قد أعطوا الدولة الإسلامية ميزة جديدة؛ لقد اتبعوا بالفعل سياسة تقوم على المبدأ القبلي، وهي سياسة لا تستقيم ومبدأ انتخاب الخليفة كما يفترض ذلك؛ ثم انهم تخلصوا في دمشق مركز الدولة الجديد، من نفوذ أهل الورع من الصحابة. لقد اتبعوا التقاليد البيزنطية التي تتعارض من حيث رغباتها في إقامة مملكة دنيوية عالمية مع الإسلام، كما بدأوا التأثير بمبادئ الممالك الفارسية القديمة الكبرى. ومع ذلك فإنهم لم يؤثروا إطلاقاً الخروج عن تعاليم الإسلام. بل على العكس: لقد شعر الخلفاء الأمويون من خلال مهمتهم تثبيت سلطة الإسلام الدنيوية وتوسيعها أنهم إنما يقومون بعمل من صلب مبادئ الإسلام. ولذلك استطاعوا بل رأوا أن ذلك من واجبهم، رفض كل معارضة، بل رفض كل محاولة معارضة للسلطة، باعتبار رفضها رفضاً للإسلام، ولأنهم كانوا الأوصياء على وحدة الجماعة التي أوكل إليهم أمر رعايتها. من هذه المنطلقات انصرفت الدولة

الأموية لمقارعة خصومها - سواء كانوا من السنة وأهل الورع أو من الشيعة أو من الخوارج - مستخدمة القسوة والصراع الدموي. بل إن الدولة الأموية لم تتورع من نقل المعارك إلى داخل مكة والمدينة؟ وإنه لحدث له دلالتة الرمزية حين يقوم الحجاج بن يوسف عام ٧٢ هـ بضرب الكعبة وهي من المقدسات بالمنجنيق بهدف القضاء على عبد الله بن الزبير الذي ناصب الخلافة الأموية العدااء.

تظهر القسوة التي قادت بها هذه الأحزاب معركتها، مدى قوة تأثير المؤمنين بمسألة شرعية السلطة. لقد لعبت هذه المسألة دور الدافع للبحث وللنقاش الفقهيين وكانت من أولى الاهتمامات من أجل صياغة عقيدة إسلامية. وحين شرع العلماء تجميع أحاديث وأخبار تتعلق بتصرفات وممارسات الرسول وبالروايات عنه الأمر الذي شكل أساس العلم الفقهي والديني فيما بعد، فإن الباعث الأهم في ذلك كله كان يعني أخذ موقف معين من الصراعات السياسية الدائرة.

بالطبع لقد وجد كل حزب - بل أوجد - أحاديث تتوافق ومنطلقاته. فوزع الجناح الأكثر تقوى في أوساط السنة أحاديث ركزت على حدود واجب الطاعة. وفي هذا الإطار اعتبر المؤمن الذي يقتل في صراعه مع حاكم ظالم، شهيداً^(١٣). ومن جهة أخرى عمل أنصار الخلافة الأموية على إيضاح أحاديث تركز على معاملة من يتنكر للبيعة ومن يتخلى عن الجماعة أو يهدد سلامة المؤمنين معاملة الكافر^(١٤). بل أن ثمة مدرسة كلامية نشأت إلى جانب الأمويين وحاولت أن تظهر إن اللولاء للخليفة أسساً فقهية: والمدرسة هذه هي مدرسة الإرجاء. ومن تعاليمها أنه لا تضر مع الإيمان معصية. أما الحكم على من يخرج على الإجماع فأمر يترك التقرير فيه إليه تعالى حتى يوم الحساب. وبذلك يكون الحاكم بل

(١٣) ابن حجر؛ الإصابة في تمييز الصحابة، كلكوتا ١٨٥٦ - ٧٣، ج ٤ ص ١٦٧. قابل مع غولديزير دراسات محمدية ٢، ص ٨٩.

(١٤) ابن عبد ربه، العقد الفريد القاهرة ١٣٠٢ ج ٣ ص ٢٥؛ القاهرة ١٩٥٣ ج ٥ ص ٢٨٧ قابل غولديزير مرجع سابق ص ٩٠.

يظل مسلماً تتوجب طاعته حتى لو اقترف خطايا مميتة^(١٥).

ومع الأيام اكتسبت نظرية الإرجاء حول واجب الطاعة تأثيراً كبيراً؛ عملياً أضيف إليها أنصار الخط الوسط في الإسلام، أعني به الخط الذي حاول التوسط بين القطبين النقيضين المتقابلين. لا يتغاضى هذا الاتجاه عن أخطاء الحاكم كما أنه لا يتناسى المبادئ القديمة التي قامت عليها الدولة الإسلامية إلا أن ما تفصح عنه هذه الإجراءات هو أنه من أجل إقامة النظام داخل الدولة ومن أجل الحفاظ على وحدة الجماعة لا بد من إطاعة صاحب السلطان حتى لو كان رأس هذه السلطة رجلاً غير فاضل. «سلطان ظالم خير من فتنه تدوم»^(١٦). هذا ما جاء في أحد الأحاديث التي تنسجم وأصحاب هذا التوجه. وفي أحاديث أخرى نجد أنه حتى في ظل حاكم فاسد، فإن الله كفيل بتأمين الطرقات وكسب الجهاد في محاربة الأعداء وتحصيل الخراج والضرائب؛ كما أنه يظل بالإمكان إقامة الحدود وتأمين الطرق إلى مكة لأداء فريضة الحج. وسيظل باستطاعة المسلم العيش بأمان وإداء الفرائض الواجبة عليه حتى يوم مماته^(١٧). حتى لو وقع المسلم في مأزق يحول بينه وبين واجبه أو حين تتصادم واجباته مع أمور مستنكرة فإننا نجد أحاديث تعبر عما يمكن أن يكون عليه واجبه آنذاك: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه»^(١٨). وفي نهاية الأمر فإن السلطة من الله وإذا عصى الحاكم أمر الله فإن حسابه عليه تعالى، لذلك لا جدوى من لعن الحكام فإذا تصرفوا بشكل جيد فإنهم يستحقون أجره تعالى وعلى المؤمنين الشكر، وإذا تصرفوا بشكل سيء

(١٥) غولدزير، ص ٨٩. ونفسه محاضرات ص ٧٩. فنسك: دائرة المعارف الإسلامية ج ٣ ص ٧٩٣ (النسخة الألمانية) وات: Free will... ١٩٤٨ ص ٤٠. Integration ص ١٥٦ - ٢١٦، و Philosophy ص ٣٢ تابع.

(١٦) يعقوبي، تاريخ: بيروت ١٩٦٠ ج ٢ ص ٢٢٢. غزالي، إحياء المكتبة التذكارية القاهرة دون تاريخ ج ٤ ص ٩٩. قابل مع غولدزير، دراسات ص ١٣ من الجزء الثاني.

(١٧) سيوطي، الدر المنثور القاهرة ١٣٠٤، ج ٢، ص ١٧٨. لا ينسب هذا الأثر إلى النبي بل إلى علي.

(١٨) مسلم، صحيح، طبعة م. ف. عبد الباقي، القاهرة ١٩٥٥ - ٥٦، ١ - ٦٩. إيمان ٧٨.

فإن ذلك معصية تكتب عليهم وعلى الناس الصبر. والحكام بمثابة التجربة التي توجب تقبلها بخضوع لا بغضب وتذمر^(١٩).

هذا يعني أن الفقهاء قد حرموا المؤمنين من التمرد على السلطة، وقد فرضوا عليهم إطاعة أوامرهم دون السؤال عن شرعيتها. هذا ما يدفعنا إلى الافتراض بأن واجب الطاعة لا يمكن أن يطال أوامر تحمل المؤمنين على اقتراف المعاصي؛ علماً أن هذه المسألة لم تناقش، أو هي بالكاد قد نوقشت - ، كما يبدو أنها مسألة سرعان ما جرى شطبها من وعي الناس. وهكذا برزت في الإسلام السني نزعة واضحة لتقبل الخضوع للسلطة، إنها طمأنينة، بل تقية بررتها الحجج الفقهية.

ومع الوقت جرى تطوير هذه النزعة الفقهية السنية، بحيث انصبت جهود الفقهاء على مطابقة النظرية مع الواقع كي يتسنى للنظرية أن تنقذ مثال الدولة الديني كما جرى تصوره منذ البداية. ذلك أن الواقع لم يجاور المثال إطلاقاً، أو لم يرتفع إليه بل هو قد ابتعد عنه أكثر فأكثر. فالموضوع المطروح في الأساس كان معالجة مدى تصادم الخلفاء الأمويين مع بعض مفترضات مثال الدولة القديم ومدى صراعهم مع العلماء الاتقياء الذين أحسوا بأنهم هم الحماية لهذا المثال بالذات. وحين استطاع العباسيون قلب البيت الأموي واغتصاب منصب الخلافة، بدأت محاولاتهم الداعية من أجل اكتساب أهل الورع والتقوى وربطهم بدولتهم وذلك لاكتساب منصب الخلافة طابعاً دينياً؟ ولا يعني ذلك عودة إلى المثال القديم بل ان ابتعادهم عن مبدأ المساواة في الإسلام قد فاق ما كان عليه أسلافهم - فباقتراهم من تقاليد ملوك بني فارس الكبار سرعان ما ظهرت القسمة بين حاكم ومحكوم مما أبرز بوضوح وجود طبقتين اجتماعيتين متميزتين. إلى جانب ذلك لم يعد الحديث عن وحدة الدولة في مكانه: إذا

(١٩) أبو يوسف، كتاب الخراج، القاهرة ١٣٤٦ ص ١١. ابن الطقطقي، فخري، بيروت ١٩٦٠ ص ٣٣. طبري، تفسير طبعة م.م. شاکر القاهرة ١٣٧٤ - ١٩٥٥، ٨ - ٥٠٢. ماوردي، الأحكام السلطانية طبعة انجربون ١٨٨٣ ص ٤. القاهرة ١٩٦٠ ص ٥ - ٦. الترجمة الفرنسية. الجزائر ١٩١٥ ص ٦. سيوطي، در ٢ - ١٧٧.

استطاع أحد أركان البيت الأموي من الهرب إلى الأندلس حيث أقام خلافة نقيضة للحكم العباسي، لم يتح القضاء عليها بسرعة فاستمرت. وفيما بعد استطاع الفاطميون إقامة خلافة شيعية، وفي أرجاء أخرى من العالم الإسلامي قامت الإمارات التي استقلت حكماً مع اعترافها شكلياً بسلطة الخلافة عليها. وفي نهاية الأمر أصبحت الخلافة العباسية في بغداد أسيرة أمراء الجند المرتزقة الذين استعانوا بهم أول الأمر. وهكذا لم يتبق من التصور العالمي للسلطة الذي يعتبر الخليفة حاكماً باسم الله أو وسيطاً بينه تعالى وبين الناس أمراً يذكر.

إن الصياغة المنظمة لقوانين الدولة الإسلامية لم تبدأ فعلاً إلا إبان هذا العصر الذي شهد انحطاط الدولة الإسلامية. ففي النصف الأول من القرن الخامس الهجري أو قرابة العام ١٠٣٠ ظهرت في بغداد كتابات الماوردي، وأبي يوسف وهي تتناول قواعد وأصول الحكم^(٢٠). في هذا العصر بالذات كانت الدولة العباسية ومنذ قرابة القرن تحت وصاية البويهيين الشيعة من الفرس، والذين لم يكن لهم من حاجة فعلية لقبول سلطة الخليفة السني حتى لو كان ذلك شكلياً. هذا ما حمل الخليفة للقيام بمحاولة يرجى معها تنحية حماته المارقين أو الحد من وصايتهم أو سطوتهم على الأقل. وقد برهن هاملتون جب أن الماوردي قد وضع كتابه بوحى من هذه الأحداث، وقد كتبه نزولاً عند رغبة الخليفة^(٢١). أما أبو يعلى فقد وضع رسالته وإن لم تكن رسالة تراعي المعايير العلمية، منطلقاً من الظروف نفسها؛ فهو يتفق مع الماوردي إلى حد كبير إلا أنه ينطلق من منطلقات المذهب الحنبلي الفقهي، في حين كانت منطلقات الماوردي شافعية في الأساس. ثمة أفكار مشابهة نجدها في كتب عبد القادر البغدادي^(٢٢) وابن حزم^(٢٣)، الذي عاش في الجانب الآخر من العالم الإسلامي، في الأندلس

(٢٠) يحمل كل من الكتابين اسم: الأحكام السلطانية. راجع الهامش السابق بشأن الطبقات. عن كتاب أبي يعلى راجع طبعة القاهرة ١٩٣٨.

(٢١) دراسات ص ١٥١.

(٢٢) أصول الدين ١٩٢٨، قابل جب، دراسات ص ١٥٥.

(٢٣) كتاب الفصل في الملل والأحوال والنحل القاهرة ١٣٢١ - ٤ - ١٦٧.

والذي شهد أيضاً نهاية أو انحلال الخلافة الأموية هناك. هذا ما يتيح لنا استنتاج النزعات الفقهية من هذه المؤلفات.

لقد لاحظ هؤلاء العلماء مدى توافق الواقع مع مثال الدولة الموضوع. وهم يحافظون جميعاً على مبدأ اختيار الخليفة. وإلى جانب ذلك فهم يقرون بحق الخليفة في تحديد خلف له. مما يعني عملياً تشريع الملك الوراثي، وحين لا يكفي ذلك كله في توضيح الممارسة السائدة وتصرفات الخلفاء فهم يذهبون إلى حد استنباط الحجج والمبررات: بالنسبة لفرضية الانتخاب فإن الأمر كان مشكلاً على الدوام. وبسبب استبعاد الانتخاب المباشر من قبل الشعب ولأسباب عملية، جرى الحديث عن حق الانتخاب لمن عرفوا بأهل العقد والحل فقط - وهو مفهوم عريض عام غالباً ما يصر إلى تفسيره بأنهم العلماء عامة، أو هم فئة صغيرة منهم. وها هو الماوردي الآن يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك معتبراً أن بإمكان ناخب واحد أن يختار الخليفة^(٢٤). وكذلك يرى ابن حزم أن العدد الصغير من الناخبين مهما كان فهو كافٍ لتحديد الخليفة^(٢٥). وصحيح أن أبا يعلى قد أصر على وجوب مشاركة كافة أهل العقد والحل في عملية الاختيار^(٢٦) إلا أن تشدده سرعان ما يصبح لاغياً حين لا يرى حاجة لاختيار الخليفة وتنصيبه بعقد معين. من جهة أخرى يرى أبو يعلى وجوب تأييد أهل الحل والعقد لتنصيب الخليفة، إلا أنه يرى أيضاً في هذا التنصيب واجباً لا بد من اتمامه^(٢٧). وهكذا تؤدي هذه الطروحات إلى تبرير أي تنصيب للخليفة، حتى ما كان بواسطة العنف، أو الاستيلاء.

(٢٤) الماوردي مرجع سابق ص ٧. القاهرة ١٩٦٠ ص ٧ - ٩. الترجمة ص ١٠. عن الاكتفاء بناخب واحد؛ لقد قال الأشعري بذلك، راجع البغدادى أصول ص ٢٨٠، الأشعري - مقالات الإسلاميين طبعة ريتز استنبول - لبيز ١٩٢٩ - ٣٠ ص ٤٦٠. قابل أيضاً وبعد قرن من ذلك راجع الجويني - ارشاد طبعة وترجمة لوسيان، باريس ١٩٣٨ ص ٢٣٩.

(٢٥) فصل ج ٤ ص ١٦٩.

(٢٦) أبو يعلى مرجع مذكور ص ٧ - ٩.

(٢٧) أبو يعلى مرجع مذكور ص ٧ - ٥.

أما فيما يتعلق بصفات الخليفة فقد تعلق المؤلفون المشار إليهم بالمتطلبات القديمة. وحده أبو يعلى كان متساهلاً بالنسبة لسائر الصفات إلا في انتهاء الخليفة لقريش؛ إما أن يمتاز الخليفة بالعلم أو بالتقوى أو أن يحيا حياة لا غبار عليها فكلها مسائل لا تبدو ضرورية بنظره^(٢٨).

رأى الكتاب الأربعة المشار إليهم إنه بالإمكان خلع الخليفة أقله نظرياً. فهم يتفقون على الظروف التي تستوجب خلعه خاصة في حالات العجز الجسدي أو العقلي مما يحول دون تأديته لمهام وظيفته؟ والاشارات هذه لم تكن أكاديمية صرفة. ففي حالات متعددة استمر الخلفاء في الحكم رغم قيام المغتصبين لسلطتهم بالتسبب لهم بالعمى. أما الماوردي والبغدادى وابن حزم فقد تحدثوا عن عدم صلاحية الخليفة لمنصبه في حال تصرفه تصرفات غير لائقة وفي حال تحوله إلى الزندقة مثلاً، أو في حال ابتعاده عن تقديم الأحكام الشرعية^(٢٩). أما أبو يعلى فقد رأى أن هذه الوقائع لا تحول دون تأدية الخليفة لأحكام مهمته^(٣٠)! وفي الحالات التي يفقد فيها الخليفة حريته يرى كل من الماوردي وأبي يعلى أنه لا مانع من وضعه تحت الوصاية، وصاية قائد معين أو وصاية وزير دون أن يعلن ذلك على الملأ وهكذا تظل الخلافة سارية فلم تمس. وإذا تصرف هذا الوصي تبعاً للفرائض والأحكام الدينية، أو إذا تصرف بشكل عادل فعلى الخليفة تأييده في منصبه، وبذلك يصاب حق الجماعة ولا يتأثر تطبيق القوانين. أما في الحالات الأخرى فعلى الخليفة الاستنجاد بمن يراه للتخلص من هذا الوصي. وبذلك يكون خضوع الدولة العباسية للحكم البويهى أمراً مبرراً؟ وهذا يعني أيضاً إفهام البويهيين أن وصايتهم على الخلافة لم تكن أمراً لا شروط تقيده. أما وقوع الخليفة أسيراً في يد الأعداء فأمر يؤدي حكماً إلى ضياع أو شغور منصب الخلافة. أما إذا كان العدو مجرد متمرّد أو متمردين مسلمين ولم

(٢٨) أبو يعلى مرجع مذكور ص ٤ - ٩.

(٢٩) ماوردي، ص ٢٥، القاهرة ١٩٦٠ ص ١٧، الترجمة ص ٣٣. بغدادى ٢٧٨ ابن حزم ٤ - ١٧٦.

(٣٠) أبو يعلى ص ٤ - ٤٠.

يقوموا بتنصيب خليفة جديد، فإن الشروط التي يراعى تطبيقها هنا هي الشروط المتعلقة بالوصاية آنفة الذكر؟ هذا يعني أن يعتمد الخليفة إلى استبقاء المتمردين ما دام عملهم لا يتناقض والدين واستحسان القبول بوصايتهم^(٣١).

تجدر الملاحظة هنا إلى آراء الماوردي وأبي يعلى بخصوص المغتصب الذي يقيم لنفسه سلطاناً بالقوة على بقعة ما، إذ على الخليفة أن يؤيده ويجعله أميراً على ما استولى عليه، وذلك لمصلحة الشرع وسلامة تطبيقه، إلا أنه يستحسن أيضاً حمل هذا المغتصب على الطاعة. أما إذا كان هذا المغتصب غير كفء فلا بد حينذاك من اختيار ممثل كفء يرافقه ويكون بالواقع الممثل الفعلي للسلطة؛ أما كيف سيصار إلى الحد من سلطة المغتصب فإن مراجعنا تصمت على ذلك. وبشكل عام فإن ما نجده هنا ليس إلا تفسيراً للقول بأن للضرورة أحكامها التي تعفي من تطبيق شروط يستحيل تطبيقها^(٣٢).

من أجل عدم تعطيل الجهاز التقني أو الاخلال بمهية النظام الديني وإن ظاهرياً طرحت السنة الإسلامية (الاتجاه السني)^(٣٣) طريقاً يسلم بالشرعية الداخلية لهرمية الدولة. هذا وقد سار العلماء على هذه الطريق شوطاً بعيداً. فبعد نصف قرن (من الفترة المشار إليها) وحين أزاح السلاجقة السنة سلطة بني بويه الشيعية أي بانتصار العنصر السني الذي بدأ وصايته على الخليفة ارتضى الغزالي وهو من كبار الفقهاء أن يرتبط الخليفة - خليفة الرسول بل خليفة الله وهذه ألقاب يعتمدها الغزالي -^(٣٤) أن يرتبط بصفات محض دنيوية. وهكذا أوضح في كتابه فضائح الباطنية أن بإمكان الخليفة أن يعوض عن النقص فيما يحتاج إليه

(٣١) ماوردي، ص ٣٠، القاهرة ١٩٦٠ ص ١٩ - ٢٢، الترجمة ص ٣٨. أبو يعلى ص ٦.

(٣٢) ماوردي، ص ٥٤، القاهرة ١٩٦٠ ص ٣٣، الترجمة ص ٦٦. أبو يعلى ص ٢١.

(٣٣) جب، دراسات ١٤١. لقد حاول جب إبراز اقتصار النزعات السنية المتعلقة بنظرية الدولة على المدرسة الأشعرية. وقد غاب عن باله تشابه أفكار أبي يعلى خاصة ما تعلق منها بمفهوم الضرورة علماً أن أبا يعلى كان حنبلياً. بل إنه كان أكثر تشدداً فيما يخص النقية.

(٣٤) كتاب فضائل الباطنية، طبعة غولديزهر، ليون ١٩١٦ ص ٨٠ هامش ٤. النص العربي ص ٥٨. ٨٠ - طبعة بدوي، القاهرة ١٩٦٤ ص ١٦٩، ١٩٨. قابل مع ارنولد مرجع سابق

ص: ٥١. غاردييه مرجع سابق ص ١٦٣.

من ميزات باختيار قائد يتمتع بالجدارة؛ إزاء عدم أهليته في إدارة الدولة يختار الوزير صاحب الخبرة، وللتعويض عن نقص علومه الدينية يختار لنفسه مستشاراً مناسباً^(٣٥). إلى ذلك يضيف الغزالي أن لقوة النظام علاقة بالقوة العسكرية، ومن يكسب قيادة الجيوش فهو الخليفة. أما من يقود الجيوش ويدعو للخليفة في صلاة الجمعة ويعترف بالعملة المسكوكة باسمه فذلك هو السلطان، بل إن الغزالي يقول أيضاً بإمكانية الاعتراف بقائد غير عادل... خاصة إذا ما استند إلى قوة عسكرية يصعب معها خلعه، أو أن يؤدي خلعه إلى قيام فتنة طاحنة، في حالات كهذه يستحسن الغزالي تركه في موقعه وتقديم الطاعة له^(٣٦).

وبعد قرنين لاحقين، وبعد أن اجتاحت المغول بغداد وأنهوا فيها منصب الخلافة وبعد أن صار الخليفة في القاهرة حيث لا أهمية لمركزه، نجد فقيهاً قاضياً كابن جماعة يسلم منصب الخلافة ودون شروط تذكر معتبراً أنه إذا أمكن لخليفة لا يستحق هذا المنصب أن يتولاه فعلاً، عن طريق الاستيلاء والسيطرة على العساكر ودون أن يكون له وجه حق فيه ودون أن يُختار أو يُعين أو يكون وريثاً لهكذا منصب بوجه شرعي، فإن من الواجب رغم ذلك الاعتراف به وطاعته لانتظام أمر الجماعة وللحفاظ على وحدتها. وفي حال قيام آخر وخلعه للأول والسيطرة على الجند فمن الواجب الاعتراف بهذا الأخير وللأسباب عينها، أي مراعاة لصالح الجماعة^(٣٧). من ناحية نظرية حافظ ابن جماعة على المتطلبات اللازمة التي توجب تعيين القائد من قبل الخليفة إلا أنه اعتبر أن هذا الأخير هو المكلف بمنصبه من قبل الله^(٣٨).

(٣٥) الباطنية، طبعة غولدنبرغ ص ٨٣، النص العربي ص ٦٨. طبعة بدوي ص ١٨٢. قابل روزنتال، مرجع مذكور ص ٤٠.

(٣٦) أحياء ٢ - ١٤٠، الترجمة الألمانية هانس باور ٣ - ١٦٤ طبعة هاله ١٩٢٢. قابل الاقتصاد ص ٢٣٨.

(٣٧) بدر الدين ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق وترجمة هانس كوفلر. Studia Islamica ج ٤. ص ٣٥٧ وج ٧ ص ٤٢.

(٣٨) ابن جماعة ٤٠ - ٣٦٣. قابل مع ابن البلخي. راجع لامبتون في Studia Islamica ج ١٧ (١٩٦٢) ص ٩٩. نظام الملك (القرن الخامس / الحادي عشر) الغزالي مرجع مذكور ص ١٠٥.

بذلك يكون منظرو الدولة الإسلامية السنة قد أفرغوا مفهوم الخلافة الأساسي من مضمونه: وإلا ماذا يعني بعد الآن أن يحافظ الخليفة على قانون الشريعة الإلهي، إذا كان هذا القانون مرتبطاً بالسلطة (الدينيوية) وحسب؟ من الناحية العملية أصبح الاستغناء عنه ممكناً - وقد يعني ذلك التضحية بوحدة الإسلام السياسية - وتأمين الحفاظ على الشريعة بواسطة أصحاب السلطة المدنيين فقط. صحيح أن خطر تسلم مقاليد الأمور ومنها السهر على القانون الشرعي قد أنيط في زمن المغول مع بداية حكمهم إلى أمراء لا علاقة لهم بالإسلام أو بالعدالة الإسلامية^(٣٩) إلا أنه سرعان ما تم تجاوز هذا الخطر إذ دخل المغول في الإسلام وبنهاية الأمر شهدنا في العالم الإسلامي حكاماً أو أمراء لم يكونوا بالضرورة مسلمين. لقد قام العلماء والمفكرون الإسلام بمحاولات متعددة لربط الأمراء أصحاب السلطة بالشريعة^(٤٠)، علماً أن المسلمين لم ينقطعوا عملياً عن النظر إلى سلطتهم بعيداً عن هذا المقياس. إلا أن الاستنتاج الفعلي الملموس الذي يمكن الخروج به من كل هذه الأمور وهو استنتاج لا بد أن يكون بمثابة الظل لكل هذه التصورات هو وجوب الطاعة دون السؤال حتى عن مدى شرعية الحاكم. كيف تحولت الصراعات السياسية الدموية في تاريخ الإسلام المبكر إلى هذا النوع من التقية؟ إن لذلك بالطبع أسباباً تاريخية ولا تفسير للأمر بدونها، فالصراعات القوية هذه والتي بدأت في الإسلام المبكر هي التي ولدت القلق بتهديد وتشيت وحدة الجماعة. بدل الفوضى جرى التمسك بالنظام والوحدة أهدافاً لا بد من تحقيقها. إلا أننا لا نجد داخل الدولة المنظمة

(٣٩) ابن الطقطقي ص ١٧. قابل مع نظام الملك، سياسة نامه، طبعة طهران ١٣٣٤ ص ٩. لامبتون مرجع مذكور ص ١٠٥.

(٤٠) كذلك يرى ابن تيمية وهو حنبلي ومعاصر لابن جماعة، أن الخلافة ليست ضرورية بقدر ضرورة وجود دولة ترعى الشرع وتحترمه. قابل هنا مع هنري لاووست: دراسات عن المعتقدات السياسية والاجتماعية لدى ابن تيمية القاهرة ١٩٣٩ ص ٢٨٢. راجع أيضاً للمؤلف مقدمته لترجمة مؤلف ابن تيمية السياسة الشرعية ببيروت ١٩٤٨ ص ٣٣ - ٣٥ من المقدمة. روزنتال مرجع مذكور ص ٥١. قابل مع ارنولد ص ١٢١. جب، دراسات ١٤٤. روزنتال، ٤ - ٦. لامبتون ص ١٠٨.

والموحدة مؤسسة واحدة يمكنها أن تكون أداة تعبير عن ارادة الناس السياسية. فالقول بأن الإسلام كان منذ البداية دولة قد حال دون قيام مؤسسة دينية، كالكنيسة، وكما حصل في القرون الوسطى المسيحية مثلاً حيث صارت الكنيسة نقيض الدولة تعارضها وتمد عليها رقابتها. كما أن الدولة لم تخلق إطلاقاً جهازاً معيناً يقوم بتحقيق المبادئ التي قام عليها مثال الدولة في الأساس: أعني بالجهاز وجود هيئة انتخابية لانتخاب الخليفة أو لتقديم المشورة له أو جهازاً يعلن وجوب خلعه. في بداية الإسلام شغل الجيش دور الوسيط والرباط بين الشعب وبين أصحاب السلطة في رأس الدولة. وفيما بعد أنشأ العباسيون جيشاً دائماً قوامه الجند المرتزقة الأغراب، مما عمق الانقسام بين الشعب والسلطة السياسية. وبعد أن خرج معظم الأمراء والسلاطين من أوساط هذا الجيش المرتزق بالذات فقد الشعب بإطراد كل مصلحة له داخل النظام. ومن ثم خلق العباسيون، باعتمادهم على تقاليد فارسية صرفة بيروقراطية سرعان ما أوجدت قوانينها الخاصة ففصلت الخليفة عن الشعب وجعلته أسير هذه القوانين.

في هذا الموقع أرى ضرورة أن أشير إلى الفئة التي كانت مهياة في الإسلام للعب دور الرباط بين الشعب والحاكم، وأعني بها العلماء الذين اكتسبوا حق تفسير القوانين الشرعية لكل مسلم والذين تشكل منهم أصحاب الحل والعقد. وهم الذين قاموا بالفعل بوظيفة التنظير ولقد رأينا كيف كان معظم أهل الورع أي معظم أفراد الجهاز العلمي في صف المعارضة للدولة الأموية. وحين انصرف العباسيون لاكساب الدولة طابعاً دينياً حاولوا أيضاً اكتساب ود العلماء. فأوجدوا أول الأمر جهازاً قضائياً حيث تولى العلماء منصب القاضي. إلا أن هذا الجهاز لم يكن بالضرورة مؤسسة مستقلة عن الخلافة إذ خضع القاضي عامة لتوجيهات السلطة العليا. وبشكل مشابه شارك الخلفاء العباسيون في النقاش الفقهي وأرادوا التأكيد على ما كان سنياً وما كان بدعة، فلاحقوا أصحاب البدع والزنادقة مما أَرْضَى أول الأمر غالبية قطاع العلماء فمالوا إلى الدولة ولكن باعتبارهم موظفين، أي أدوات كفؤة ولكن لا استقلال لها. أما الأتقياء، أهل الورع الذين رفضوا العمل كأدوات فقد ابتعدوا كلياً عن الحكم والدولة. وحين

راح الخليفة مع الوقت يفقد من سلطاته لم يسارع العلماء لنجدته والوقوف إلى جانبه بل حاولوا البحث عن الخلاص عبر أعمال خاصة ومستقلة. هذا ما أدى إلى ظهور ما أسماه غولديزير «بالسياسة الكنسية العباسية»^(٤١). ولم يساعد ذلك بالاقتراب من مثال الدولة الإسلامية. بل إن هذا الأمر قد أدى لاحقاً وفي العصور الوسطى المتأخرة إلى قيام العلماء بتأدية واجبات دنيوية بعيداً عن السياسة أو رغماً عنها، وبغطاء الحفاظ على وحدة الجماعة والسهر على الفرائض والقوانين. وبسبب فشل العباسيين في إقامة دولة تدوم انطلاقاً من فكرة الخلافة وبعد استبعاد مفهوم الدولة الإسلامية كما جرى تصوره في الأساس، رأى هاملتون جب في ذلك سبباً لبروز التقية السياسية في الإسلام^(٤٢). فبعد فشل الخلافة سلم العلماء أمرهم للسلطة أياً كانت حتى لو لم يكن لديها التطلعات الكفيلة بتحقيق مثال الدولة.

لا نجد في الإسلام تقاليد تدعو لمقاومة السلطات الظالمة. هذا ما أثر على موقف العلماء خاصة وعلى المسلمين عامة، فالأمر هنا يختلف كلياً عما كان في المسيحية. إن الإسلام لا يعطي للألم الدنيوي أي معنى، فكما أنه لم يفهم معنى صلب المسيح واعتبر أنه لم يصلب بل شبه لهم، فهو قد قام أيضاً بتجريد الهجرة مما تحمل من معاني الألم. هنا لا بد لنا من الإشارة إلى التقية التي نجد لها وروداً في القرآن الكريم، والتي بموجبها وبسبب مdahمة خطر ما يعفى المسلم من اظهار تدينه، بل يسمح له انكار دينه في حال الضرورة. بل إن بعض التفسيرات قد ذهبت إلى حد اعتبار ذلك واجباً^(٤٣).

لا يعني ذلك اطلاقاً عدم وجود مسلمين تخلّوا عن حقهم في انتقاد الدولة؛ بل هم قد تعلقوا بها بشجاعة شارفت حد القبول بالشهادة. من الأمثلة المشهورة على ذلك اصرار أحمد بن حنبل حين امتحنه العباسيون وعارضوا

(٤١) محاضرات ص ٤٥. دراسات محمدية ٢ - ٥٢.

(٤٢) في Elaboration، ص ١١٨.

(٤٣) قابل غولديزير ZDMG ١١ (١٩٠٦) ٢١٣. شتروتمان دائرة المعارف الإسلامية ج ٤ ص

٦٨٠ (الطبعة الألمانية) عن مسألة الشهادة راجع غولديزير، دراسات محمدية ٢ - ٣٨٧.

معتقده وحاولوا ثنيه عن آرائه بخصوص خلق القرآن وأزليته. وأحمد ابن حنبل بالذات والذي لا يمكن إلا التحدث عن شجاعته قد رفض أيضاً خلع الخلافة الذي لاحقته أو رفض الاعتراف بها رغم أنها كانت بنظره خلافة مخطئة. ولا تفسير لهذا الموقف، انطلاقاً من الحالات السابقة التي أسهمت بتطوير مفهوم الثقة، بل إن الموقف التاريخي أيضاً قد لا يسهم بهذا الفهم؛ إذ لا بد لنا من العودة مجدداً إلى المبادئ الأساسية التي قامت عليها الديانة الإسلامية.

لقد قام الإسلام على مبدأ التوحيد وقد تشدد في ذلك ومنه انطلقت مبادئ الوحدة الأساسية ومبدأ العالمية. وبالتوافق مع هذا الجوهر كان الحديث عن مشروع ديني واحد ينظم كل تصرفات وممارسات المسلمين ويحدد العلاقة بينهم وبينه تعالى. إن شاء الله الواحد نجد جماعة واحدة ترتبط به بشريعة واحدة بنظام قانوني واحد وهو نظام يتولاه الخليفة ودولة ثيوقراطية واحدة. فالدولة هي كما ذكرنا التجسيد الأرضي الأول للدين الإسلامي. ففي العصور الأولى لم يكن من مجال إلا لمركزية الدولة أو للفوضى على حد قول جب^(٤٤). وكل تهديد لدولة الخلافة كان تهديداً مباشراً للدين. انطلاقاً من هذا التهديد المحدق وجد أهل الورع أن من واجبه قبول بكل شيء منعاً لتفاقم هذا التهديد يحول دون تحقيق هذا المبدأ وبينه وبين كافة المؤمنين بالطبع التقسيم الفعلي للسلطة؛ إذ استحالة لاحقاً خلق مؤسسات رديفة لدولة الخلافة أو الاعتراف بمنظمات شعبية أو ما شابه والتي انوجدت فعلاً وكان بالإمكان أن تسهم بتطوير بنية سياسية تقوم على منطلقات خاصة^(٤٥).

إلا أن الأثر الأبرز على المواقف السياسية للمسلمين فقد كان نابعاً من تصور السلطة في الإسلام^(٤٦). فالله هو القادر الوحيد. وبالنسبة للإنسان فإن كل ما يجري هو من فعل الله فهم ذلك الإنسان أو لم يفهم. لذلك لا يمكن

(٤٤) دراسات ص ٣٩.

(٤٥) كلود كاهن، الحركات الشعبية - (ترجم ونشر في مجلة الاجتهاد).

(٤٦) قابل غاردي، مرجع مذكور ٣٢.

الفصل بين القدرة والسلطة: فمن لديه القدرة فهو قد اكتسبها بإرادة منه تعالى واستنتاجاً فإن له السلطة. فالقدرة هي علامة أو برهان على السلطة. هذا ما يذكرنا بمفهوم مارتن لوثر لمفهوم السلطة العليا. علماً أن المسيحية قد فصلت مجال الدنيوي عن مجال الروحي؛ هذا يعني أن المسيح قد رأى أن السلطة الدنيوية ومع كونها سلطة نابعة من الله إلا أنها سلطة غير عادلة. أما الإسلام فقد غاص في العالم وأراد تحقيقه تحقيقاً سياسياً. ولذلك نجد التماهي بين الدولة والدين في الإسلام، أو ربما هكذا يجب أن تبدو الأمور. وإذا لم يكن باستطاعته القول بجور السلطة فلأنه لم يرد تخريب النظام الذي يراعي تنظيم العالم. هذا الموقف هو الذي دفع حتماً إلى البحث في تبرير السلطة ما أمكن.

لقد عرفت المواقف التي استعرضناها هنا والتي تتعلق بموقف الإسلام التقليدي من السلطة ومع مر العصور تطورات متعددة، ومع ذلك فهي ما زالت تحافظ وفي الإسلام المعاصر على ما لها من دلالة. وهي توضح لنا نظرة المسلمين للدولة في البلدان الإسلامية وكيف يرون فيها أحياناً سلطة أبوية، وكيف يخضعون لها حتى لو كانت أحياناً ضد مصالحهم وكيف يتقبلون بالشجاعة عينها حكم الدولة والانقلاب عليها. من هذه الزاوية نأمل أن يكون هذا البحث قد ساعدنا في تفهم المسألة المطروحة، وفي تفهم الصعوبة التي تواجه قيام دول حديثة في الدول الإسلامية في بلدان المشرق.

